

РИТУАЛЫ ПРОЩАНИЯ: АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ И ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ РАБОТЫ С ЧУВСТВОМ УТРАТЫ

ЭБЕРХАРД ХААЗ

Автор предпринимает попытку сопоставить траурные ритуалы в различных, как древних, так и современных культурах и психоаналитические наблюдения над переживанием утраты. Исходя из структурного родства погребальных ритуалов, он выстраивает общую для всех них структуру: кризис, переживаемый обществом в связи с чьей-либо смертью, требует отграничивающего жертвоприношения, чтобы коллектив мог возродиться в обновленном культурном укладе. На примере мифа об Орфее и аналогичных мифологических повествований Хааз показывает, что скорбящий подвергается «испытанию на разрыв» между реальным и потусторонним мирами. Умершего пытаются воскресить, вернуть из загробного мира. Неизбежный провал этой попытки служит окончательным подтверждением факта расставания с теми, кто ушел из жизни. Оставшийся в живых может снова начать жить в этом мире. Устанавливая параллели с психоаналитическими теориями переживания утраты, автор описывает внутреннюю драматургию индивидуального процесса скорби и иллюстрирует ее примером из своей психотерапевтической практики.

«Едва ли существует какая-либо иная область, где мышление и наши чувства с незапамятных времен изменились столь мало, а древнее под тонкими покровами сохранилось так хорошо, как в нашем отношении к смерти»

З.Фрейд, 1919

У самых истоков становления человека, теряющихся во мраке тысячелетий, существовали погребальные обряды – возможно, первые проявления человеческой культуры. Фрейд предполагал, что конфликт чувств первобытного человека, «видящего смерть людей, как любимых, так и ненавистных и чужих, пробудил в нем исследовательское любопытство» (Фрейд, 1915, с.347), поставив его перед загадкой жизни и смерти, и породил психологию.

В первой части моей работы приводятся и интерпретируются данные этнографических исследований по теме. Во второй – устанавливается связь между

этими данными и психоаналитическими представлениями о процессе переживания печали.

1. ВСЕ ПОГРЕБАЛЬНЫЕ РИТУАЛЫ СХОЖИ

Наверное, ни одна другая область человеческого существования не знает такого множества ритуалов и обычаев, как смерть и похороны. Этнография свидетельствует, однако, что, несмотря на многочисленные различия, в своей сути все погребальные ритуалы схожи. Перед ними стоит задача ограничить кризис, вызванный смертью, и в положенный срок исчерпать его. Сама продолжительность этих церемоний и ритуалов позволяет назвать их «медленным прощанием» (Cipoletti, 1989). Для всех живых это медленное прощание становится процессом переработки горя.

Ни один народ не верит в вечную смерть. В верованиях всех народностей существует потусторонний мир¹, однако, в разных культурах он оказывается разным. Так, в ряде культур бытует представление о существовании нескольких царств мертвых, одни из которых располагаются на небесах, другие под землей или еще где-нибудь. Часто не единственна и душа: своя душа есть у сновидений, у «двойника», тени и пр. Кроме того, согласно представлениям большинства первобытных народов, только что умершие опасны как для родственников, так и для всего сообщества. Культы мертвых, будучи путеводителями по потустороннему миру, вместе с тем, призваны защищать живых от пагубных воздействий, исходящих от умерших. Как правило, живые имеют обязанности перед покойными. Эти обязанности, прежде всего, заключаются в организации поминок и похорон. Некоторые церемонии требуют участия специалистов – шаманов, жрецов, знахарей. Изготавливаются предметы искусства, декламируются мифы, песнопения знахарей направляют душу умершего в потусторонний мир. Кто не заботится о своих покойниках, должен опасаться их мести.

У племени нгадью-даяк с острова Борнео, например, важную роль в погребальном ритуале играет церемониальный кинжал. Жрец или жрица

¹ Это высказывание не является само собой разумеющимся. Еще в начале нашего столетия раздавались голоса, отрицавшие веру дикарей в загробный мир. Возможно, такое мнение восходит к Дарвину, который во время своего кругосветного путешествия 1831-1836гг. высказывал сомнение, что у обитателей Огненной Земли в Южной Америке «имеются какие-либо религиозные отправления».

направляет кинжал на гроб и водит им туда-сюда, в то время как другие члены сообщества что-то произносят или расппевают. Так картина ритуала выглядит в глазах наивного наблюдателя. Однако объяснения жреца дают происходящему более глубокое истолкование. Кинжалу, который жрец держит в руках, соответствует некий аналог в потустороннем мире, где также происходит параллельное действие. В потустороннем мире вестник богов Темпон Телон, подобный греческому Гермесу, совершает на корабле мертвых невидимые (но проявляющиеся в движениях жреца) мифические манипуляции с кинжалом в руке.

«Умирание у нгадью-даяков начинается еще до самого факта свершившейся смерти. За некоторое время до этого печального события человек получает знак, предвещающий его близкий конец: в характере этого человека происходит переворот. Кто был добр и приветлив, становится жестокосердным, храбрец превращается в труса, трус – в храбреца... Факт тотальной инверсии характера у стоящего на грани смерти заслуживает особого внимания. В нем получают отражение представления даяков о потустороннем мире» (*Cipoletti*, 1989, с.80 и далее).

Представления нгадью-даяков о смерти образуют стройную систему. Утверждается, что простое исчезновение человека невозможно. Мир парен; потусторонний мир – «перевертыш» относительно мира живых; смешение того и другого миров привело бы к хаосу. До определенного момента умершие опасны для живых, поскольку являются их двойниками; назначение ритуальных поминок, «тивы», как раз и заключается в том, чтобы обуздать двойников, помочь им обрести покой. Те, кто умерли «плохой» смертью, например самоубийцы, не могут обрести покой и продолжают мучить живых.

Подтверждением тому, что погребальные обычаи представляют собой «изгнание» покойников, их отграничение, отделение от живых, служат вырезанные из дерева маланганские фигурки, обнаруженные в Новой Ирландии... Назначение этих фигурок долго оставалось не ясным для этнологов. Лишь позднее стало очевидным, что решающий момент заключен в самой процедуре ритуального действия. В ходе ритуала жизнь, якобы заключенная в деревянной фигуре, уничтожается. То, что от нее остается, уже не имеет никакой ценности, и фигурку можно забросить в кусты или пустить на дрова. «Во время обряда фигура обладает жизнью, но затем ритуально лишается ее и становится просто куском дерева» (*Cipoletti*, 1989, с.124).

Обоснование изгнания: отделение умершего

Прежде чем привести дальнейшие этнографические примеры, обсудим исходные антропологические положения, которые заложены в их основе. До определенного момента исследователи, оказавшись перед горой этнографического материала, не могли обнаружить какого-либо

лейтмотива в пестроте древних ритуалов и обычаев. Сегодня ситуация выглядит иначе, хотя в полной мере это еще не осознается. В 1972г. Рене Жирар, которого многие называют Дарвином от культурологии, опубликовал свой главный труд «Святое и насилие» («Das Heilige und die Gewalt»). Отправляясь от идей Фрейда и развивая их, он раскрыл общественное значение ритуалов и празднеств как регуляторов насилия в условиях кризиса.

Потусторонний мир можно понимать как результат проекций. Однако само по себе такое понимание нам ничего не даст, поскольку без ответа остается главный вопрос: почему у всех народов существуют представления о «том свете»? Если ограничиваться кратким ответом, то потусторонний мир можно определить как место, где человеческое насилие более не властно. Зло претерпевает здесь кардинальную метаморфозу, начиная воздействовать на живых в качестве святой силы. Погребальные ритуалы выступают своеобразным «контейнером», – выражаясь в терминах Биона, – которые вмещают в себя посюстороннее насилие, решающим образом трансформируя и затем трансцендируя его.

Смерть ввергает семью или целое общество в состояние кризиса. В культурной антропологии Жирара признаком кризиса является утрата различий. В данном случае речь идет о стирании границ между жизнью и смертью. Если вспомнить о том, что у даяков покойники делают все наоборот, сравнительно с живыми, то перед нами возникает картина полномасштабного хаоса. Поскольку смерть представляет собой самый радикальный случай насилия из всего, с чем приходится сталкиваться человеку, то становятся понятными те меры предосторожности, которыми ее встречают. На Борнео веки покойника прикрывают золотыми монетами, чтобы он «закрыв глаза» (*Cipoletti*, 1989, с.82) и не смог причинить вреда своим ближним. В других местах завешивают зеркала, чтобы покойник не мог оттуда посмотреть на живых. Умерший становится опасным двойником, от которого нужно защищаться.

«Мертвеца изолируют, вокруг него образуется пустота; принимаются все возможные меры предосторожности. Прежде всего осуществляют погребальные ритуалы, сходные с другими ритуалами тем, что они нацелены на очищение и изгнание злой силы.

Каковы бы ни были причины, приведшие к смерти, по отношению к обществу умерший играет роль искупительной жертвы... Изолированный покойник выступает чем-то вроде дани, которая должна быть уплачена, чтобы жизнь других могла продолжаться дальше. Один-единственный человек умирает, и солидарность всех живых становится крепче» (*Girard*, 1972, с.774 и далее).

В культурах, не имеющих богов, их место занимают мифические предки или мертвые вообще. Они становятся хранителями культурного уклада. Здесь со всей отчетливостью проявляется трансформация зла в святость. Каждая новая смерть несет с собой угрозу кризиса вследствие

сближения посюстороннего мира с потусторонним. Ритуалы и поминовения, которые, как нам порой кажется, лишь отнимают время и причиняют многочисленные хлопоты, на самом деле даже необходимы – после того, как умершие позволяют живым на основе положенных «ритуальных заверений» изгнать себя, старый уклад может начать свое восстановление (*Girard, 1972, с.374*). Во всех погребальных обрядах проступает один и тот же культурно-антропологический принцип: кризис требует жертвоприношений и изгнания, чтобы общество могло возродиться в новой культурной структуре. Требующие временных затрат ритуалы обнаруживают определенную связь с процессом разложения трупа: пока телесный распад не завершился, останки считаются в высшей степени нечистыми. «Как только процесс подходит к концу, как только чудовищная динамика распада истощается, заканчивается и состояние нечистоты. Отбеленные и высохшие кости по обычаям некоторых обществ обладают действительно благодатными и плодотворными силами» (*Girard, 1972, с.376*).

В этой связи следует указать на странный обычай эндоканнибализма², практикуемый в некоторых этнических группах Латинской Америки. По культовому сказанию индейцев кашибо, были времена, когда кости умерших просто выбрасывали, в результате чего покойники возвращались в ужасном обличье. Поэтому впоследствии кости стали сжигать, а золу проглатывать вместе с отваром трав «масато». В этнологии пока нет единого мнения о том, направлен ли этот ритуал на продление жизни умерших, или, напротив, на их уничтожение. Вероятно, направленность данного ритуала по своей сути двойственна: все угрожающее должно быть уничтожено, чтобы очищенная от зла душа смогла жить дальше, благотворно воздействуя из царства мертвых на наш мир.

2. ПОСЕЩЕНИЯ ЗАГРОБНОГО МИРА: ТЕМА ОРФЕЯ

Посредством ритуала «второй смерти» (*Cipoletti, 1983*), описанного выше, племя или община в должные сроки завершает процесс умирания, чтобы лишить возможности возврата до сего момента все еще не завершённую и несущую угрозу жизнь, и тем самым восстанавливает прежний уклад. Но это не удается близким родственникам, несравненно сильнее вовлеченным в тот водоворот жизни и смерти, где они перестают быть отделены друг от друга. Для родных граница между миром живых и мертвых становится в это время проницаемой. Умершие могут являться своим близким, т.е. воскресать, и наоборот, родственники могут посещать иной мир.

С этого испытания «на разрыв» между живыми и мертвыми и начинается, собственно, работа печали. Поэтому нет ничего удивительного в том, что у некоторых

² Археологические находки из древнейших эпох также позволяют предположить наличие ритуалов каннибализма в культурах мертвых.

народов ближайшие родственники умерших считаются такими же нечистыми, как и сами умершие. В некоторых культурах идут еще дальше, убивая вместе с умершим членов его семьи. Это касается не только обычая сожжения вдов, принятого в Азии. В древнем Египте в случае смерти господина хоронили и его слуг и рабов. Не следует ли связанному с трауром чувству горя присвоить статус болезни? Психоанализ до сих пор не определился в этом вопросе.

Уже в древнейшем стихотворном эпосе мировой литературы, в сказании о Гильгамеше, герой посещает подземное царство. Иштар в вавилонско-шумерском мифе ищет своего усопшего супруга, брата или сына Таммуза в стране, откуда нет возврата. Образец наиболее впечатляющего путешествия в подземное царство, который оставил заметный след в европейской культуре, дает нам греческая мифология. Спуск Орфея в Аид в попытке найти и вернуть в мир живых свою супругу Эвридику – можно рассматривать как *исходный, базовый миф процесса изживания горя* (Haas, 1990).

Нет необходимости пересказывать здесь содержание указанного мифа. Взамен этого раскроем его основной структурирующий принцип, присущий и многим другим аналогичным мифологическим повествованиям. Тем самым данный миф лишается возможности произвольного истолкования, т.е. того, что сейчас называют «интерпретативными опциями»³. Речь идет о своего рода «сравнительной анатомии» путешествий в подземное царство. Такая анатомия возможна лишь там, где, несмотря на внешние различия и многообразие объектов, обнаруживается их сущностное родство.

Только в одной Южной Америке насчитывается около 30 мифов, принадлежащих 23 этническим группам (Cipoletti, 1990), в которых говорится о неудачном путешествии в потусторонний мир. Обычно оно предпринимается родственниками, чаще всего супругами. Вдова или вдовец не может смириться с разлукой и оплакивает своего партнера дольше, чем принято в сообществе в целом.

Осиротевшего родственника может провести в царство мертвых сам умерший, которого сильная боль и тоска заставили вернуться назад. В отличие от других умерших, вернувшийся не вызывает ужаса. Может также появиться мифический провожатый, причем нередко он отговаривает героя от путешествия. Иногда герой сам находит дорогу в загробный мир. В различных этносах путешествие уснащается типичными для данного народа деталями. Часто скиталец должен пересечь водное пространство.

³ Некоторое представление об этом дает подборка «возможных интерпретаций» (Hinz, 1995), извлеченная из многочисленных психоаналитических трудов, в которых Орфею приписываются едва ли не все мыслимые прегрешения: убийство отца, убийство матери, инцест, неудачное искупление вины, ненависть к женщинам, стремление к всемогуществу, неспособность к скорби и т.д. Все это должно объяснять провал, отнюдь не неизбежный, его путешествия в подземное царство.

Достигнув, наконец, царства мертвых, путешественник сталкивается с трудностями. Препятствия и разного рода недоразумения нарастают, как снежный ком: в этом «перевернутом» мире покойный ведет себя по отношению к живому безразлично или даже неприветливо. В легендах племени бари из Венесуэлы, а также патагонских индейцев мапуче умершие жалуются, что живые плохо пахнут. Меняются местами день и ночь. Порой, нельзя найти еды – то, чем питаются покойники, не годится в пищу живым. Исчисление времени тоже может не совпадать с «земным». Предметы быта те же самые, но имеют другой цвет, часто белый. Царство мертвых пугает оттого, что оно одновременно и знакомо и чуждо. В силу всех этих причин оставаться там надолго нельзя. Поняв бессмысленность предпринятого путешествия, удрученный скиталец решает, наконец, вернуться в свой мир. Пребывание на том свете невозможно, как и попытка вернуть умершего в мир живых.

Приведенный в работе Cipoletti (1990) рассказ – в нем женщина вместе с двумя сыновьями отправляется к своему скончавшемуся мужу – недвусмысленно показывает, что в упоминавшемся выше испытании «на разрыв» речь идет не о чем ином, как о двух великих экзистенциальных угрозах: страхе безумия и страхе смерти.

В эпизоде с корнем маниоки это изображено с подлинным мастерством: Репао, мифическая богиня, чем-то напоминающая Персефону греков, на небесах извлекает из пустого древесного ствола некий корень. Мертвые говорят, что это маниок. Скиталице этот корень тоже напоминает маниок. Затем Репао варит из корней пиво для мертвых. Женщине тоже предлагают его выпить. Она слышит журчание струи, наполняющей сосуд, но, взяв его, видит, что тот пуст, и понимает, что невозможно выпить из пустого сосуда. В ответ подземная богиня с досадой замечает, что эти людишки даже пить не хотят, и выливает пиво из чашки обратно в чан. На этом эпизоде недоразумения не заканчиваются. Один из сыновей скиталицы болен. Любопытно, что он как раз может пить маниоковое пиво и, на его взгляд, чашка полна. Он уже «немножко умер», и царство мертвых для него наполовину реально.

О неизбежности неудачи при посещении царства мертвых и необходимости нарушения табу

Все мифические истории подобного рода, включая миф об Орфее, объединяет неизбежность неудачи предпринятых их героями попыток. Умершие не могут вернуться к живым, а живые не могут находиться в царстве мертвых. Помимо уже упоминавшихся коллизий, делающих необходимым разделение обоих миров, часто определенную роль играет нарушение божественной заповеди.

В библейском сказании о сотворении мира нарушение табу и изгнание из рая ведет к утрате возможности бессмертия. Аналогичные

представления встречаются и у индейцев Южной Америки. Непослушание, сомнение, иногда и непочтительность людей лишают их способности к бессмертию. Сходные причины обуславливают и неудачу путешествия в загробный мир. Таким образом, тщетность попытки спасения, предпринятой Орфеем, – случай не единичный, и другой исход был бы нежелателен⁴. Этнолог Hultkrantz (1957) собрал материал по этому сюжету в сказаниях североамериканских индейцев. Причем, поначалу он полагал, что в Южной Америке такого рода сюжет отсутствует – старая этнография, как можно было думать, не проявляла особого интереса к подобным темам. Но он ошибся.

В большинстве индейских легенд об «Орфее» также умирает женщина, а роль «визитера» отводится мужчине. Возвращение возлюбленной к живым не удается в результате нарушения табу. В записях 1975 года, сделанных Cipoletti в племени чиригуано в аргентинской провинции Салта, приводится следующее сообщение:

- «1. У одного мужчины умирает молодая жена.
2. Двое юношей ведут его к ней в Ирокаву (царство мертвых).
3. Сквозь ночной мрак он видит свою жену, ложе ее сделано из камня, а дом – из сорняков.
4. Один из юных проводников говорит мужчине, что не понимает, зачем тот хочет забрать свою жену назад, ведь здесь, в царстве мертвых, она выйдет замуж.
5. Мужчина обращается к жене со словами, что они возвращаются домой.
6. Она говорит, что это невозможно, ведь ее кости зарыты.
7. Он берет ее с собой.
8. Проводник сказал мужчине, что он не должен прикасаться к жене двадцать дней.
9. Мужчина не сдерживается и обнимает ее.
10. Жена превращается в зеленую муху и улетает назад в царство мертвых» (Cipoletti, 1983, с.204).

В другом рассказе «индейский Орфей» получает в царстве мертвых бамбуковую палку, внутри которой находится душа его жены; но открыть ее можно только по возвращении домой. Мужчина в нетерпении вскрывает бамбуковый ствол еще в пути, и «муха мертвых» улетает навсегда. Cipoletti правомерно обращает внимание на тот факт, что для всех этих мифических повествований существенно не намерение посетить «мир иной», а *неудача* визита. Рассказчик истории о душе, заключенной в бамбуковую палку, считает также: «...мужчина, благодаря своему нетерпению, спас человечество, а то покойники вернулись бы в мир

⁴ Еще одно основание возразить множеству психоаналитических интерпретаций и объяснений, согласно которым неудача Орфея связывается с его различными прегрешениями, в первую очередь с incestом. Саму его смерть также истолковывают как наказание за убийство отца (в последнее время – еще более глубоко: за убийство матери), тогда как Фрейд в «Тотем и табу» (с.187 и далее) дает понять, что Орфей становится жертвой линчевания.

живых, пищи стало бы не хватать, и люди пожрали бы друг друга» (Cipoletti, 1983, с.204).

Разграничение

Когда подобные «вылазки» завершаются, между обоими мирами вновь устанавливается демаркационная линия. Вновь проводится различие между живыми и мертвыми. Близкий родственник может оторваться от умершего, лишь пережив сильную боль. Таким образом, возникает впечатление, что Орфей вернулся из своего путешествия на тот свет сильно изменившимся. Во всяком случае, во многих других подобных мифах, герой, в переживании своей утраты навесивший загробный мир, назад возвращается, став нежизнеспособным. Итак, здесь мы имеем дело не просто с односложной печалью. Ранняя смерть, зачастую наступающая того, кто вернулся из царства теней, говорит, что он не смог от них вполне отделиться. Мы должны быть готовы к тому, что и в аналитической работе со скорбящими пациентами могут встречаться осложнения, проистекающие из их лояльности по отношению к умершим.

Успешное завершение переживания печали требует, чтобы родственники в конечном счете последовали фарватеру предписанного ритуала. Индивидуальная скорбь должна принять участие в процедуре того «принципиального изгнания», которая осуществляется всем сообществом, и тем самым встать на сторону живых. Что же именно достигается посредством такой сепарационной и демаркационной работы? Живой снова обретает способность жить. Кризис с сопутствующими ему симптомами самообвинений, ночных кошмаров, приступов бреда, болезнями, конфликтами между родственниками и прочими прорывами насилия, пришел к завершению. Прежний уклад жизни возрождается и наливается новыми силами. Нередко человек путем идентификации приобретает свойства, которые были присущи партнеру, иными словами, его «я» расширяется. В ряде приведенных нами повествований встречаются указания на такой прирост личного опыта.

«В иные вечера, когда я засыпал, почти не горюя об Альбертине, – потому что горевать можно лишь о том, что вызываешь в памяти, – проснувшись, я обнаруживал целую флотилию воспоминаний, которые курсировали взад и вперед, освещенные сознанием, и я мог явственно рассмотреть их по отдельности. И тогда я оплакивал то, что видел так ярко и что еще накануне вечером для меня не существовало» (Пруст, «В поисках утраченного времени»).

3. ПСИХОАНАЛИЗ ГОРЯ

В нашем технизированном Настоящем родились другие картины смерти. Сейчас говорят о прямой линии на экранах мониторов в реанимационных центрах и отделениях. Японский писатель Кэндзабуро Оэ называет выключение телевизора, когда на экране «ярко вспыхивает и

стремительно угасает серебристо-белая точка», – «чистой абстрактной формулой смерти»! Обратившийся за психотерапевтической помощью пациент, который не мог превозмочь гибель своей жены в автокатастрофе, называл запертые комнаты своей квартиры «черным ящиком» (они были табуированы, поскольку связывались в его восприятии с присутствием супруги). Он утверждал, что некое подобие «черного ящика» имеется и в его внутреннем душевном пространстве.

Смог ли психоанализ осветить этот «черный ящик»? В начальный период его развития, благодаря работам Фрейда, Абрахама, а также Мелани Кляйн, в этой области был достигнут большой прогресс. За последние десятилетия примечательны исследования Volkan (1981), в центре которых – патологическое переживание горя и значение «связующего объекта» (linking object). В описаниях клинических случаев понятие «горе» часто употребляется в общем, глобальном значении или как проясняющий термин. Далее всего понимание процессов переживания горя продвинулось там, где оно шло бок о бок с понятием переработки. Анализ имеет дело с анахронизмами, с «фуэрос»⁵ или «Ueberlebseln», которые оживают в процессе переноса и подлежат переработке. Если рассматривать дело таким образом, то оказывается, что примитивные племена учат не только уважению к умершим, но и, посредством ритуалов и мифологических повествований, большому терапевтическому такту, пониманию внутренней ситуации скорбящих.

Интроекция или появление двойников

Из психоаналитиков первого поколения темой утраты и смерти с особой пронизательностью занимался Карл Абрахам⁶. В истоках переживания горя, согласно Абрахаму, имеет место «интроекция объекта любви». Однако существует опасность того, что при употреблении таких понятий они с годами изнашиваются и все больше отдаляются от непосредственных впечатлений реально пережитого опыта. По логике Абрахама, следует, что в упрямом протесте против реальности смерти образ любимого объекта в глазах скорбящего приобретает все более яркие краски. Это оказывает защитное действие, поскольку утрата во всей своей значимости и невозполнимости постигается лишь мелкими шажками, к чему, собственно, и сводится работа по переживанию горя. На этом этапе преобладают поиски утраченного и надежда, что все еще можно вернуть.

Так как внутренние образы больше не находят себе соответствий во внешнем мире – объект либидо исчез, он отсутствует, – приписываемая объекту яркость красок может разрастись до силы галлюцинации. В этой связи Фрейд пишет о «галлюцинаторном психозе желаний» (1917, с.430),

⁵ Бывшее (исп.). Ср. ставшее каноническим письмо Фрейда (1985) к Флиссу от 6 декабря 1896г., в котором он описывает «переулад» и «переписывание» «следов воспоминаний» (*Прим. перев.*).

⁶ В своей работе Абрахам (1924) (позднее Мелани Кляйн) предлагает иллюстративный материал из «собственных переживаний», причем он не замалчивает и того, что постичь структуру печали порой можно было, лишь преодолевая внутреннее сопротивление.

который ухватывается за малейшие знаки, свидетельствующие якобы о возвращении утраченного. Об этом же сообщают многие из тех, кто пережил горе: что они слышали шаги умершего, встречали его мимолетный образ в толпе и т.д. От этих встреч, однако, веет жутью. Интроект ведет себя как «двойник».

Понятие «двойника», которое в этом контексте использует Мелани Кляйн (1940), выбрано удачно, поскольку оно выводит нас в более широкие, чем психоанализ, области человеческого опыта – например, в поэтический мир⁷. В представлениях древних культур о душе также фигурирует понятие «двойника» – «дубликата умершего» (Paulson, 1962, с.144 и далее)⁸. Поскольку возможность получения какой-либо обратной связи из внешней реальности отпадает, недостачу должен восполнить внутренний образ. Внутренний образ представляет собой продукт множества внутренних возбуждений и ощущений. До тех пор, пока существовала обратная связь с внешним объектом, интроецированный образ, так сказать, вел себя мирно. Смерть или продолжительное отсутствие изменяют внутренний образ. Он приобретает угрожающие черты двойника. Связанные с ним страхи могут приобрести психотический характер. В целом отношение людей к психотическим реакциям, возникшим в результате утраты, более терпимо, чем в иных случаях.

С этими размышлениями согласуются также и результаты обследований Биона. Я имею в виду его мысли об отсутствии: отсутствие или смерть, в период переживания горя, выступают как *присутствие какого-то зла* (см. ниже).

Приступы горя

В работе «Печаль и меланхолия» Фрейд дважды обращает наше внимание на то, «что мы не можем даже сказать, какими экономическими средствами скорбь разрешает свою задачу» (1917, с.442). Под «экономическими средствами» здесь понимается, каким образом и посредством каких действий душе удастся осуществить психическую переработку.

Переживание горя похоже на написание новеллы или романа. Оно расчленяет всю работу на множество эпизодов и довольствуется мелкими шажками, вполне по выражению Томаса Манна: «*Строку нашу насущную даждь нам днесь*». Тем временем прочие дела понемногу идут. В отличие от меланхолика, всевозрастающие обвинения которого могут привести к полному параличу действий и который иногда даже идет на то, чтобы посредством самоубийства уничтожить внутренний объект, человек,

⁷ Чтобы не вдаваться в подробности, укажем на такие шедевры, как «Двойник», положенный на музыку Шубертом, и знаменитую повесть Достоевского (*Прим.перев.*).

⁸ Понятие двойника встречается также у Ранка и Фрейда (1919). Было бы интересно провести подробное психоаналитическое исследование этого понятия, которое должно было бы учитывать и культурно-антропологические аспекты, как, например, это делает Жирар.

переживающий горе, вполне способен исполнять свои повседневные обязанности. В свободное время, когда можно без помех предаваться фантазиям, его мысли будут неизбежно притягиваться к утрате, и всякий раз актуальные переживания будут отмечены знаком прошлого.

В «Исследованиях истерии» (1895) Фрейд уже имел представление о приступах горя. Там говорится об одной женщине:

«Вскоре после смерти больного в ней начинает совершаться работа по воспроизведению, в ходе которой перед ее глазами вновь разворачиваются сцены болезни и смерти. Она проживает заново каждый день, каждое впечатление, плачет над ними и утешается, так сказать, на досуге. Это занятие сопровождает все ее повседневные дела, не смешиваясь с ними. Все это хронологически проплывает перед ней. Покрывает ли работа воспоминаний, совершаемая в течение одного дня, один день из прошлого, я не знаю. Я предполагаю, это зависит от наличия свободного времени, которое остается у нее после рутинных домашних дел» (с.229).

Упомянутые в этой связи «ежегодные поминки» следует также понимать как особую форму *приступа горя*.

Боль, сопутствующая переживанию горя, может быть такой же интенсивной, как при депрессии. Конец, однако, всегда обозрим, тогда как протекание депрессии легко может принимать характер кромешного ада, хотя и здесь мы наблюдаем колебания ото дня ко дню. Нам известны и другие виды расчленения в психопатологии, как, например, при «кластерной головной боли» (*Sacks, 1992*), которая может продолжаться несколько месяцев, хотя и складывается из множества отдельных приступов. Здесь также уместно говорить о душевной работе в смысле, близком телесному переживанию.

Речь сейчас идет не о целостном обзоре протекания переживания горя или его отдельных стадиях, описанных, например, у *Parkes (1972)* или у *Bowlby (1980)*, которые весьма значимы и могут продолжаться недели и месяцы. Речь идет о кратковременных циклах, охватывающих не дни, а часы.

Драматургия приступов горя

Отдельный приступ горя развивается в строгой, можно сказать, классической сценической последовательности. Разнообразие и распространенность сюжета «об Орфее» в этнографическом материале и его индивидуальное проявление в снах и других сообщениях пациентов – производит впечатление *архетипа*. В содержательном плане речь идет, как и в трагедии, о неудаче протагониста.

Нужно отметить еще одну особенность, имеющую временную природу: весь материал удастся вместить в повествование или сценическое представление (как в опере Глюка на либретто Кальцабиджи), длящееся не более одного-двух часов, и при этом вызвать ощущение

завершенности, хотя нам известно, что печаль не утихает часто больше года. Это является признаком периодичности, означающей, что отдельный цикл может репрезентировать все целое.

Каковы содержания индивидуальных приступов горя? Вначале преобладает «предотъездное» настроение, как если бы еще оставалась возможность вернуть утраченный объект любви. Во втором акте работы воспоминаний сцена становится мрачнее, возникают недоумение и смятение. Герой постоянно вынужден признавать свои ошибки и упущения. Наконец, утрата или смерть воспринимаются как неизбежность, и от первоначальной спокойной уверенности не остается ничего, кроме страдания, раскаяния, а часто еще и чувства вины. Позже снова устанавливается полное надежды первоначальное настроение, сцепленное с какой-либо сценой или событием. Но конец все тот же. Таким образом на протяжении длительного времени одно за другим рвутся звенья привязанности.

После смерти жены К.С.Льюис записывает в свой дневник: «Одну и ту же ногу ампутуют снова и снова... Разве орел не находил свежую печень всякий раз, прилетая клевать Прометея?» (Lewis, 1964, с.72). Такой же неисчерпаемый источник открытий представляет собой и творчество Марселя Пруста с его пышно, как в оранжерее, разрастающимися самонаблюдениями:

«То, что я таким образом должен был бы в себе уничтожить, была не одна Альбертина, а нескончаемое число Альбертин. Каждая была связана с каким-либо моментом, с какой-либо датой, к которой я как будто перемещался, когда видел перед собой ту или иную Альбертину» (Пруст, «В поисках утраченного времени»).

Динамика приступов горя

В то время как Фрейд противопоставлял и четко разделял печаль (горе) и меланхолию, Абрахам (1924) и Мелани Кляйн (1940) обнаруживают в нормальном переживании горя, в его «глубоких слоях», наличие маниакально-депрессивных механизмов. Фрейд в свое время видел перед собой общую картину печали или меланхолии, тогда как Абрахам и Кляйн уже различали микроскопически мелкие детали динамики постоянно балансирующих сил и составляющих душевного равновесия.

Без учета периодичности невозможно глубокое понимание горя. Здесь мы имеем дело с общими ритмами, подобными ритму сна и бодрствования и другим биологическим ритмам, как, например, смене эрготропного и трофотропного тонуса, который связан с функционированием вегетативной нервной системы⁹.

⁹ Кальцабиджи в своем либретто к опере Глюка не упустил возможность обратить внимание на биение сердца Орфея. Вообще, подобный материал как никакой другой подходит для изображения средствами музыки, способной воспроизводить телесные ощущения.

Абрахам (1924, с.128) установил, что оживление и смерть, быстро чередуясь, следуют друг за другом. Один из его пациентов, потерявший жену и ребенка при родах, видел сон, состоящий из «двух контрастирующих сцен» (с.129). В первой части – можно сказать, маниакальной – разрезанные части трупа снова соединялись и оживали. Сновидец «ласкал их с чувством величайшего счастья». Во второй, депрессивной, сновидец видит себя в лавке мясника с тушами животных. Абрахам связывает «каннибалистические ассоциации» сновидца с интроекцией.

Мелани Кляйн (1940), пережившая смерть сына, упомянула в одной из работ, которую можно рассматривать как переработку этой смерти, что подобные потери заставляют вновь воскресить в себе «депрессивную позицию». Смерть ребенка лавинообразно ведет к потере равновесия, так, словно все хорошие объекты исчезли. Вместо этого к власти приходят плохие объекты, мстительные и преследующие. Ее пациентка ощущала, «наряду со скорбью и болью, подтверждение и воскрешение своего раннего страха быть ограбленной злой и мстительной матерью» (Кляйн, 1940, с.82). Таким образом, здесь вновь возникает двойник в своих мстительных и преследующих проявлениях. Поэтому при нормальном переживании горя правомерно говорить о «ранних психотических страхах» (там же, с.83). Кляйн также обнаруживает между страданием и мукой «фазы приподнятого настроения» (там же, с.84), имеющие маниакальный характер. Присутствуют чувства триумфа и ненависти. Скорбящий то восстанавливает свой объект, то вновь изгоняет его. Все это происходит «не прямолинейно, а волнообразно» (там же, с.91). В условиях успешно проходящего процесса скорби человеку, в конце концов, удастся с помощью интернализации утраченного объекта вновь обрести весь внутренний мир, казавшийся разрушенным, но возрожденный в новом опыте¹⁰.

Фрейд в одном из писем к Ференци в 1915г. задавался вопросом, почему при переживании горя «отделение либидо причиняет такую боль». В сравнении с меланхолией, скорее, удивляет факт, что процессу переживания горя удастся периодически перемежать подступающее чувство утраты другими настроениями, не давая боли перерасти в муки меланхолии. Боль – «могучий преобразователь» (Пруст) – появляется на переднем плане лишь эпизодически. В дальнейшем уже знакомые и пока еще неизвестные нам ритмы интерферируют с соответствующими невротическими структурами. В результате возникает много вопросов, часть которых не входит в поле зрения психоанализа, например, такие, как

¹⁰ Основополагающие мысли Биона тоже указывают на периодичность процесса. В них еще сильнее, чем у Кляйн, подчеркивается «непрекращающийся ритм распада-соединения» (Eigen, 1985, с.462), обозначаемый символом ps/D – чередование «параноидно-шизоидной» и «депрессивной позиции». Тогда как Кляйн отдает, по-видимому, предпочтение D , Блон считает, что именно благодаря ps взламывается целостность. Фрагментирование и разделение, которые Кляйн именуется «психотическими страхами», в той же мере принадлежат переживанию горя, как и единение и континуальность.

интерференция горя с иммунологической защитой и, в особенности, с Т-лимфоцитами (Pollock, 1989, с.85).

Работа воспоминания

Из всех мифов об Орфее психологически наиболее точным следует считать древнегреческий, в котором на скорбящего накладывается табу: он не должен оглядываться назад. *Оглядывание* – это не только метафора, выражающая работу воспоминаний. Воспоминание может оказаться разрушительным (Relk, 1948).

Меланхолик не может оглядываться из-за отсутствия дистанции между ним и объектом: он идентифицировал себя с объектом и полностью слился с ним. Потеря объекта и потеря себя для него совпадают. Рефлексивность, с точки зрения динамики влечений, имеет анальную природу, так же как сепарация и индивидуализация. Циклотимику это не удастся, так что его «меланхолическая работа» протекает несравненно тяжелее и сопровождается большим риском. При переживании горя производится детальная проверка реальности, подобно стадии переработки в аналитическом процессе. «Над каждым отдельным воспоминанием и ожиданием, в которых либидо оказывается соединенным с утраченным объектом, реальность произносит свой приговор, констатирующий, что объект больше не существует» (Фрейд, 1917, с.430). Далее Фрейд говорит, что перед «я» встает вопрос о том, хочет ли оно разделить судьбу объекта или предпочитает остаться на стороне живых и разорвать свою связь с «уничтоженным объектом». Каждый отдельный приступ горя разрывает связи: ногу ампутуют вновь и вновь, говоря словами переживающего горе. Плакают и утешаются каждую свободную минуту, замечает наблюдатель. Во время досуга воспоминания лезут в голову неотступно. Защититься от них можно разными способами. «Вытеснение осуществляется по отношению к воспоминаниям, а не к переживаниям», писал Фрейд в 1910г. в письме к Пфистеру. Здесь открывается широкий простор патологии скорби. Травматические воспоминания и объектные вложения могут сохраняться в инкапсулированном состоянии годы, а затем неожиданно и катастрофически прорваться.

Орфей же, напротив, нарушил табу и оглянулся. Его упрекают за это – начиная с Платона и кончая современными психоаналитиками. Этот упрек столь же нелеп, как и упрек в адрес Адама и Евы, которые нарушили запрет и сорвали яблоко с древа познания. При анализе переживания горя мы встречаемся со сновидениями, которые без труда позволяют распознать этот сюжет.

Опыт из терапии «рецидивирующей» скорби

Я хочу в сжатой форме рассказать о терапии женщины в возрасте пятидесяти с небольшим лет, которая спустя два года после смерти мужа, бывшего ее кумиром, все еще не вернулась из своего царства мертвых. Здесь нужно в первую очередь привести некоторые из представлений

пациентки о загробном мире: она вслушивалась по ночам в тишину, стараясь уловить звуки шагов умершего мужа, и содержала его кабинет в порядке, чтобы он мог в любое время сесть за свой письменный стол. Даже его домашние тапочки всегда стояли наготове. Психиатр прописал пациентке медикаменты и отправил на лечение в клинику, но и это ей не слишком помогло. Она потеряла мать в возрасте неполных двух лет. Отец умер тоже очень рано. Супруг заменял ей и отца и мать. Поэтому неудивительно, что его смерть разбередила в ней старые, никогда в действительности не заживавшие раны.

Терапевту приходилось сперва довольствоваться ролью проводника в ее путешествии, готового пересечь демаркационную линию. Он не мог также помешать новым подпиткам надежды вернуть умершего. В сновидениях пациентки загробный мир находится под водой и кишмя кишит водяными и прочими страшноватыми существами. Возобновляются все детские страхи, которые были когда-то связаны с водой. «Сможет ли она, снится ей, найти под водой единственное в ледяном своде отверстие, необходимое для того, чтобы сюда проникал воздух?» Ранее общительная, она отстранилась от своих знакомых: все то, что сейчас ее занимает, может восприниматься ими как сумасшествие. «Господин доктор, я чокнулась?»

Спустя примерно год после начала нашей работы ей приснился сон, напоминающий сюжет об Орфее:

«Она пытается вместе с другими – ее муж тоже здесь – подняться к поверхности воды. Попутно возникают всевозможные препятствия. Наконец, они достигают поверхности воды. Она ищет глазами своего мужа, но он исчез. Она плывет назад, чтобы найти его. В одном из растений, похожем на красную осоку, она находит его. Осока разрастается, как привидение, и угрожает ей».

Анализ этого сновидения обнаруживает, что пациентка по-прежнему вовлечена в тему спасения и невозможности его осуществления. При этом от покойников исходит угроза.

В дальнейшем она интересуется сообщениями людей, переживших клиническую смерть, и надеется таким путем установить связь со своим мужем и узнать что-нибудь о загробном мире, не отдавая себе отчета в том, как глубоко она еще погружена в царство теней. Она завидует людям, укоренившимся в вере. Ее старая подруга, заменявшая ей мать, умирает. Испытывая сильный страх, пациентка принимает участие в похоронах. Сын подруги – профессор теологии. По дороге с кладбища она спрашивает его о жизни после смерти. Его ответ: «Ты действительно хочешь знать правду?» – приводит ее в ярость (на мой взгляд, вполне обоснованную).

С приближением окончания терапии все переживания обостряются. Она гневается на себя, в ярости обвиняет себя, а заодно и своего мужа,

который слишком мало заботился о своем здоровье. С приближением окончания сеансов перенос, который имел сначала позитивную окраску и, казалось, даже обещал стать компенсацией утраченных отношений, также попадает в это поле напряжения. Ей снится, однако, следующий сон:

«Теперь уже не в воде... Муж требует, чтобы она, наконец, ушла. Даже бросает в ее сторону камень, как в собаку, гоня ее прочь».

Незадолго до одного из перерывов в сеансах пациентка оставляет на моем автоответчике просьбу срочно с ней связаться. Она говорит, что совершила что-то плохое. (Я думаю про самоубийство и начинаю беспокоиться). Оказывается, что она в прошлую пятницу после сеанса собрала всю одежду своего мужа – целую гору! – и передала ее в Красный Крест. Она чувствует себя виноватой, словно вышвырнула прочь его самого. Другие предметы, запечатлевшие ауру ее мужа, – т.е. *связующие объекты*, – также отдаются в чужие руки. Она решается на то, чтобы распродать всю обстановку и вернуться на родину, на север Германии, где живут ее братья и сестры. На последний, восьмидесятый сеанс, она приходит с книжечкой, посвященной разлуке и прощанию, и зачитывает вслух фразу из заключительной части: «Он дал мне знак». «Было ли это в том сне, – спрашивает она, – когда бросал мне вслед камень, чтобы я, наконец, поняла?» Мы говорим о том, что, в конце концов, и в наших разговорах есть принуждение к расставанию, будто я тоже насильно прогоняю ее прочь. (Когда в последующие месяцы мои мысли возвращались к ней, мне представлялось, что, хотя она еще не окончила эту книгу, но все же продвинулась в чтении дальше. Последние страницы должны быть прочитаны в одиночестве).

Отсутствие

Экскурс во внутренние области процесса переживания утраты, начавшийся со знахарей племени даяков на Борнео, коснувшийся далее орфического сюжета в американских культурах, привел нас, в конце концов, в кабинет психоаналитика. Это краткое изложение демонстрирует, несмотря на всю пестроту и многообразие ритуалов и обычаев и, конечно, не меньшего разнообразия индивидуального переживания горя, поразительное совпадение на более глубоком уровне, которое напоминает сходство результатов на материале сравнительной анатомии или физиологии¹¹. Сопоставим еще раз важнейшие психоаналитические и антропологические компоненты.

Приведенная выше терапия рецидивирующей, или вновь и вновь наступающей, скорби вновь демонстрирует то «испытание на разрыв», которое проходит каждый скорбящий. Идут поиски утраченного объекта любви, его нужно спасти, но спасение обречено на неудачу.

¹¹ Тем и удивителен психоанализ, что до сих пор нельзя с уверенностью сказать, каков же его статус как науки, если он способен к подобным конвергенциям.

Отсутствующий объект, вначале идеализируемый¹², превращается во что-то ужасное и монстрообразное: рано или поздно он обнаруживает свою природу преследующего двойника. Если живущий хочет остаться в живых, он должен наконец принять участие в изгнании, которое человеческое сообщество, предвосхищая возможные опасности, осуществляет в погребальных обрядах. *Удавшееся переживание утраты – это потерпевшая неудачу попытка спасения утраченного объекта.*

Указание на *отсутствие* во многих отношениях демонстрирует, в какие архаические слои ведет процесс переживания горя. Отсутствующий объект изменяется, приобретая враждебные черты. В схватке с этим двойником, в молниеносной смене изгоняющей проекции и присоединяющей интроекции, под перепадом напряжений – происходят процессы *трансформации*. Посюсторонний и потусторонний миры, периодически и в удобоваримых количествах проникая друг в друга, смешиваются и вновь разделяются, что создает условия для осуществления психической работы. Воспоминание разрушает впечатления, изгоняя «плохие», преследующие реминисценции, которые трансформируются в нечто потустороннее, что называется прошлым.

Следует упомянуть еще один аспект *отсутствия*, плодотворное влияние которого нам достаточно хорошо известно по перерывам в психоанализе. Я имею в виду указание Фрейда в «Печали и меланхолии» на то, что процесс переживания горя, «хотя и приводящий к серьезным отклонениям в нормальном образе жизни», в результате врачебного вмешательства нарушается, поэтому терапию можно даже считать чем-то «вредным». Долгое время эта мысль вызывала у меня внутренние возражения. Однако, с точки зрения *отсутствия*, которое тоже необходимо познать и претерпеть, и при условии, что горе не станет хроническим и не приобретет патологического характера, приходится все же признать, что эта мысль верна. Удивительно также, что столь глубокие прозрения относительно динамики скорби были достигнуты вне аналитического процесса: они возникли в итоге самонаблюдения знакомой Фрейда, упоминаемой им в «Исследованиях истерии», а также самоанализа Абрахама и Мелани Кляйн и творческой переработки полученного материала. Разумеется, свою лепту в такого рода прозрение внесло и искусство, во все века и во всех жанрах обращавшееся к теме скорби.

Примирающая скорбь

Все эти процессы напоминают то, что происходит на самых ранних этапах формирования «я». Скорбящий, как и ребенок, пугается злых, преследующих его сил, которые он сам же и породил. Зло затем изгоняется, что не может не сопровождаться чувствами вины и раскаяния.

¹² Сама идеализация, с которой мы нередко встречаемся, есть не что иное, как защита против страха преследования, и от нее поэтому следует отказаться.

Ребенку нужна мать, чтобы постепенно из ощущения присутствия чего-то плохого и преследующего могла развиваться мысль о том, что чего-то нужного не достаёт. Здесь начинается символическое мышление и выстраиваются психические структуры. Поэтому не будет ошибочным сказать, что «я», в известном смысле, возникает в ходе переживания горя (*Pollock, 1989, с.12*). На этом положении и основано утверждение, согласно которому все погребальные обряды структурно схожи.

Во всех обществах смерть порождает кризис. Он начинается с утраты различий между двумя обычно разделёнными мирами. Этот и «тот» свет пагубным образом перемешиваются, демаркационная линия вследствие смерти прорывается. Культы мертвых и погребальные ритуалы служат восстановлению временно повреждённого, старого уклада. В поминальных ритуалах живые сплываются против мертвых в «объединяющей скорби» (*Girard, 1978, с.83*) и изгоняют их. В этом культовом действе Жирар усматривает аналогию с «примирающей жертвой» (*Girard, 1972, с.374*)¹³.

Общепринятое лекарство против кризиса – изгнание. Уже таким образом покойник объединяет живых. Благодаря его изгнанию в потусторонний мир злые силы превращаются в свою противоположность – святость и сакрализуются. В культах предков, да и не только в них, потусторонний мир воздействует на живых, обновляет и укрепляет культурный уклад. Культура начинается с могил. Свидетельством этого служат не только некрополи Тарквиния и египетские пирамиды. Закон Моисеев был дан на могиле убиенного Моисея, и Фрейд вообще усматривал в чувстве вины «важнейшую проблему развития культуры» (*Фрейд, 1930*).

В данной работе речь шла о человеке, подвергающемся «испытанию на разрыв» между жизнью и смертью, между этим миром и потусторонним. С удивлением приходится заключить, что наш современник в своем путешествии в загробный мир, именуемом ныне переживанием горя, ничем не отличается от товарищей по несчастью, представляющих географически и хронологически весьма далекие культуры. Современный проводник в этом спуске в подземное царство, в роли которого выступает психоаналитик, мало чем отличается от знахарей, жрецов и шаманов. Но если вспомнить, что Фрейд рассматривал психоанализ и как теорию культуры, то ныне становится возможным новое понимание современных культуральных механизмов, – ведь наше общество более, чем любое другое, отделилось от сферы сакрального.

Перевод Е.Калмыковой, М.Шульмана

¹³ Указания на центральную концепцию «примирающей жертвы» Жирара можно найти в моем введении к его труду (*Haas, 1997*).

ЛИТЕРАТУРА

Abraham K. (1924): Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Libido auf Grund der Psychoanalyse seelischer Störungen. In: Psychoanalytische Studien, I. Frankfurt (Fischer), 1969.

Bowlby J. (1980): Verlust, Trauer und Depressio. Frankfurt, 1983.

Cipolletti M. Jenseitvorstellungen bei den Indianern Suedamerikas. Berlin (Reimer), 1983.

– Langsamer Abschied. Tod und Jenseits im Kulturvergleich. Frankfurt, 1989.

– Als Gast im Jenseits. Beschreibungen des Totenreiches in Suedamerica. In: J.E.Thiel (Hg.): Der Tod – Ende oder Tor zum Leben? Tod und Jenseitvorstellungen der Voelker. Frankfurt, 1990.

Eigen M. (1985): Bions Ausgangspunkt entgegen: Zwoschen Katastrophe und Glauben. In: Wege zum Menschen, 47, 1995, 459-476.

Freud S. Studien ueber Hysterie. G. W. 1, 1895, 75-312.

– Totem und Tabu. G.W.IX, 1912/13.

– Zeitgemaesses ueber Krieg und Tod. G.W. X, 1915, 324-355.

– Trauer und Melancholie. G.W.X, 1917, 428-446.

– Das Unheimliche. G.W. XII, 1919, 229-268.

– Das Unbechagen in der Kultur. G.W. XIV, 1930, 419-526.

Girard R. (1972): Das Heilige und die Gewalt. Frankfurt (Fischer), 1992.

– (1978): Das Ende der Gewalt. Fraiburg/Basel/Wien (Herdar), 1983.

Haas E. Orpheus und Euredyke. Vom Ursprungsmythos des Trauerprozesses. Jahrb. Psychoanal., 26, 1990, 230-252.

– Gewalt – Opfer – Suendenbock. Einfuehrung in die Kulturanthropologie Rene Girards. In: Wege zum Menschen, 49, 1997, 485-500.

Hinz H. Das Tabu zurueckzublicken und die Schwierigkeit, einen Gedanken zu denken. In: J.-P.Haas und J.Jappe {Hg.}: Deutungsoptionen. Tuebingen (edition diskord), 1995, 301-343.

Hultkrantz A. The North American Indian Orpheus Tradition (A Contribution To Comparative Religion), Stockholm, 1957.

Kenzaburo Oe (1964): Eine persoenliche Erfahrung. Frankfurt, 1972.

Klein M. (1940): Die Trauer und ihre Beziehungen zu manisc-depressiven Zustaenden. Stuttgart, 1962.

Lewis C. (1964): Ueber die Trauer. Zuerich, 1991.

Parkes C. (1972): Vereinsamung. Die Lebenskrise bei Partnerverlust. Reinbek (Rowohlt) 1974.

Paulson I. Die Religionen der nordasiatischen (sibirischen) Voelker. In: I.Paulson, A.Hultkrantz, K.Jettmar: Die Religionen Nordeurasiens und der amerikanischen Arktis. Stuttgart (Kohlhammer) 1962.

Pollock G. The Mourning-Liberation Process, Bd.I.Madison (IUP), 1989.

Sacks O. (1992): Migraene. Reinbek (Rowohlt) 1994.

Volkan V. Linking Objects and Linking Phenomena. A Study of the Forms, Symptoms, Metapsychology, and Therapy of complicated Mourning, NY (IUP), 1981.